

VARGAS GUILLÉN, GERMÁN.

***PENSAR SOBRE NOSOTROS MISMOS. INTRODUCCIÓN FENOMENOLÓGICA A LA FILOSOFÍA EN AMÉRICA LATINA.* Sociedad de San Pablo, Bogotá, 2002, 23,5x17 cms.; 448 págs.**

Es cuestión común encontrar en las introducciones a la Filosofía la reposición de tópicos que no invitan más que a lectores azuzados por la obligatoriedad de salvar un determinado curso o a nuevas víctimas de las tentaciones de los bailes coribánticos de esta imprevisible disciplina. Al enfrentar la lectura del libro del Prof. Vargas nos vemos, no obstante, llevados algo más allá. No se trata sólo de abrir el apetito a los grandes temas filosóficos, ni presentarnos el método básico que se ha de seguir, asuntos que trata con el debido cuidado, sino de comprometernos en un proyecto mucho más amplio y exigente: ¿es posible pensar desde nuestro ser propio, sin por ello perder la razón de ser en una tradición –la occidental– que nos determina en nuestros modos y sentidos? El autor estima que sí, asumiendo este compromiso desde la fenomenología como una fórmula posible para nuestra América Latina. Sea discutible o no la opción, la sola propuesta, como proyecto para este continente y sus *esperanzas*, nos resulta obligante. Es este precisamente el horizonte que quisiéramos de algún modo asumir y compartir.

Tres momentos se plantean en el texto para desarrollar el asunto: primero, ¿se puede tematizar la filosofía, esto es, asumirla en calidad de cuestión? En esta perspectiva se considera la definición problemática de la misma, las condiciones vocacionales que mueven hacia ésta, las razones de su reposición en el mundo que vivimos y la cuestión del método; con esto se nos deja ante el tema fundamental a discutir: la conciencia como sujeto de lo fenoménico, en línea con lo cual se hace una rápida inmersión en la estética.

Segundo, ¿en qué medida aporta la tradición filosófica occidental al proyecto de una filosofía en el presente? En este sentido se hace referencia al pensamiento de Empédocles, Descartes, Heidegger y Zubiri –vale destacar que el comentario a las *Reglas para la dirección del espíritu* del pensador francés es el estudio más amplio de todo el texto, mientras el trabajo sobre Empédocles resulta más breve y general de lo esperable–.

Tercero, ¿cómo asumir la responsabilidad filosófica en nuestro continente? Problema que se contextualiza con un breve repaso de algunas de las propuestas más conocidas sobre la existencia y la naturaleza del pensamiento latinoamericano, y sobre todo las paradojas de su desarrollo, para luego destacar algunas de las categorías que más significativas que lo caracterizarían, y algunas de las posibilidades que se leerían desde la perspectiva política, ética y estética.

La perspectiva fenomenológica, acaso en correspondencia con la falta de contundencia del propio Husserl en su *Quinta meditación cartesiana* a propósito del lugar cognitivo de la intersubjetividad, parece llevarnos a una suerte de reduccionismo subjetivista, por el cual se puede interpretar como un pensar que tiene a la Modernidad como el lugar propicio para su consagración y ampliación: “mi humanidad está llena de horizonte e intencionalidad. Este horizonte me sirve para establecer lo que puedo considerar como un ideal o un modo de ser... dentro del cual puedo realizar mi vida como acontecer” (Vargas, p. 42). La primera impresión que ofrece el filosofar del texto, en efecto, es precisamente la priorización, quizás excesiva, de una subjetividad sublimada, cual si fuese la razón esencial del pensar. Pero junto a ello reproduce la preocupación fundamental del método husserliano: “a las cosas mismas”, por donde el encuentro con los *otros* debería verse no solo posibilitado, sino obligado. El filósofo es un *amante del saber*, con una actitud

reflexiva, e incluso trascendental, pero situado en el mundo, no en la soledad del sabio autócrata que goza como los dioses epicúreos, en los intermundos lejos del azaroso devenir, sino sabiéndose con los demás: “es un pensar con los otros para hacer que cada día la humanidad tenga oportunidad de realizar su esencia, a saber su vida comunitaria” (p. 60).

Con todo, la formulación fenomenológica hace que este *destino* de la filosofía se vea a largo plazo, como si la subjetividad necesitase cumplir la mayor parte de sus pasos – acaso los peldaños de la *scala amoris* del banquete platónico en busca de esencias puras–, sin poder valerse más que de sí misma. Y es esta la sospecha –una de las condiciones principales del pensar, según el propio autor (cf. pp. 104-5)– que nos hace dudar de la viabilidad del proyecto: ¿es posible filosofar sin un Sócrates que acompañe con su incómoda instigación? ¿Cómo *decir* sin anteponer al *otro*?

En este sentido, la renovación metafísica que propugna el texto parece volver sobre lo mismo, como si no se hubiese alcanzado a mirar más allá de la Modernidad que seguimos viviendo: “siempre la filosofía termina construyendo el discurso sobre el objeto que se le define como propio, puede ocuparse, pues, del mundo, del ser, del hombre, de la realidad, de la totalidad” (p. 101). Así, incluso ante la exigencia de la interacción social, el sujeto es quien ofrece un sentido para el mundo, como si su lugar tuviese la suficiente preeminencia para ser realmente creíble. El filósofo vuelve al lugar promisorio perdido, el sueño de todo platónico comprometido.

Esta impresión parece corroborarse en la lectura del cartesianismo que se ofrece en la segunda parte del libro, en la que se reconoce, no obstante, el fin de la Modernidad y del desplazamiento del núcleo de poder filosófico al “yo-intersubjetivo” (cf. p. 185). En Descartes el autor encuentra las líneas metodológicas propicias para la propia sistematización de la fenomenología y, sobre todo, por lo que respecta a su universalidad. Con esto debería poder superarse ese solipsismo que supone que desde sí se puede dar razón de todo lo dado, puesto que se deberían ofrecer líneas básicas que cualquier cognoscente puede seguir para alcanzar sin pérdida ni desvarío. La *diferencia* que aportaría la otra subjetividad no podría obviar los alcances rigurosos del que conoce sistemáticamente. La arbitrariedad, en este sentido, de quien se puede negar a aceptar la evidencia, no sería sino una posición errática.

La filosofía, así, parece convertirse en una *mathesis universalis*, cuyo problema fundamental estaría en la sustentación de un sistema geoméricamente establecido, con lo cual las razones particularistas pierden fuerza y sentido: “la función del *more geométrico* radica en que permite poner de manifiesto y como algo accesible lo que parecía darse solo en el terreno de la comprensión individual o subjetiva” (p. 290).

Pero esta solución “epistemológica” del pensar es sólo una parte del cometido real del filosofar para el autor, pues siempre surgen razones para seguir sospechando: después del gran desarrollo de la Modernidad, nosotros, la *Diferencia*, seguimos siendo los *otros* que apenas pueden aportar algunas pequeñas notas al margen de la Sabiduría Occidental. Los “vencidos” necesitamos algún grado de proyección que no se remita con exclusividad al engrandecimiento de lo *Mismo*.

Es necesario reconstruir las preguntas de la metafísica desde nuestra perspectiva, lo cual parece factible si pensamos en “hallar caminos para que los humanos encontremos un habitar poético” (p. 308). Ciertamente seguimos en un juego trazado por *otros*, pero en este no sólo habrán de ganar los superiores, sino también los astutos. Es factible

encontrar la manera de construir tanto nuestra realidad –pese a la Posmodernidad, seguimos en la punta de la Modernidad– cuanto nuestro ser –el sueño griego nos sigue desvelando–, al modo en que Zubiri nos compromete; porque nuestra historia está en el reconocimiento de lo que construye y no simplemente aniquila.

Por eso, creemos que la tercera parte del libro del prof. Vargas, pese a ser la más breve e incluso esquemática, es la que da la verdadera orientación de esta introducción a la Filosofía. ¿Es que se puede hacer fenomenología solo atendiendo “a los textos mismos”? Para “*pensar sobre nosotros mismos*” no podría haber otro lugar más considerable que el propio.

El primer capítulo de esta parte ofrece un panorama de algunas de las clásicas interpretaciones generales del pensamiento contemporáneo, destacando el carácter paradójico de la opción filosófica en el continente: ¿cómo tomar distancia de la tradición sin asumirla primero y con ello no caer en la tentación de entrar en su propio juego? ¿Cómo no intentar universalizar, aunque nuestra *región* sea aún un paralelo prescindible? La respuesta parece ofrecerla un modelo categorial que convenga a lo nuestro y profiera posibilidades significativas a los otros modos de humanidad. El texto ofrece una selección de opciones, de las que se destaca en el capítulo siguiente dos categorías muy nuestras: la intuición y la razonabilidad, siendo la primera nuestra forma primera de asumir la realidad y la segunda la manera en que buscamos justificarnos y comunicar nuestras lecturas –desde ahí se atiende a la superación del solipsismo de fenomenólogo, pues la intersubjetividad se convierte en una condición necesaria–. La experiencia de mundo que alcanzamos nos abre a los demás, haciendo de nuestras intuiciones no respuestas plenas y suficientes, sino convincentes verosímilmente, gracias a su razonabilidad. En la intromisión de nuestra *ontología regional* también se puede encontrar rumbos de universalidad validable.

El texto sigue y culmina con tres breves capítulos en los que se presentan vías de reflexión ética y política, primero ofreciendo una visión de lo poético como vía posible para este mundo desentendido de lo divino. A este propósito se considera imprescindible dar el paso moderno de la secularización, es decir, llegar a la superación de unas estructuras de poder basadas en un autoritarismo universalista, para darle el verdadero sentido singularista que tiene la subjetividad –siempre ensalzable en sus *mundos posibles*–, en la medida en que se entiende en una correlación de gestores; en otras palabras, en cuanto se abre a una perspectiva intersubjetiva, que permite salvar la particularidad de los actores, así como el proyecto común. Pero en esta vía *moderna* no podemos negar nuestros usos y costumbres: el lenguaje religioso sigue marcando nuestra cotidianidad; lo que hace falta, en este sentido, es reorientar sus posibilidades, y es allí donde se entiende el valor de lo poético: “cuando no exista más culto religioso, existirá religación, habrá un desplazarse en exterioridades que ‘abren mundo’ con la palabra; con la enseñanza acerca de lo posible, con la rememoración de lo vivido” (p. 382) –es este precisamente el paso utópico fundamental en el autor, pues se encuentra allí para comprender nuestro ser, historia y sentido–.

Así, por ejemplo, con Lezama Lima se entiende el valor de lo comunitario, en la consideración de la categoría de la “nosotridad”: la experiencia latinoamericana muestra cómo se puede vivir sin creer que el “yo” sea la única posibilidad situacional, cuando es el “nosotros” el que debe asumir el acontecer. Lo político es comunidad, intersubjetividad y vínculos que nos permiten soñar, creer y esperar juntos, con la mirada puesta en que cada uno pueda seguir siendo sujeto de mundo, pero en el debido reconocimiento de los demás.

En esta línea se comprende también el capítulo final del libro, en el que se considera el pensamiento de R. Rorty, haciendo especial énfasis en su lectura del liberalismo ético y político, en tanto que permite abrir espacios para el entendimiento de los “otros”. Rorty permite repensar lo ético recuperando los sentimientos morales, poniendo entre paréntesis las cuestiones metafísicas, tanto en la vía teológica, cuanto en la epistemológica. Ni la falta de Dios ni la de la propia certeza filosófica deben impedir el establecimiento de marcos de reconocimiento del propio ser, signado primordialmente por el concepto de dignidad personal, cuanto del que se muestra como un alter-ego. Aquí es donde la intersubjetividad adquiere sentido y fuerza, pues ya no hablamos de una moral sustentada en formalismos puros o exigencias convencionales, sino en sentimientos efectivamente comunitarios: “la filosofía tiene que adquirir una tonalidad, un ritmo, una onda cordial” (p. 413). Ello tiene que ver también con la razón y con un pragmatismo no obviaable, pero en función de un sentir convergente. Con esto se debería dar por superada la fórmula capitalista que sigue gobernando nuestras realidades inmediatas, con un evidente olvido del verdadero sujeto de la historia, a favor de un individuo que es intocable, pero sólo relativamente, esto es, en la medida en que no ofenda los intereses absolutos de los *mismos*.

Probablemente la Filosofía se deba pensar como un compromiso y una suerte de vocación. En esta vuelta a su consideración, en correspondencia con ello, se nos llama a vernos como una *otredad* que también es digna, que merece un lugar, pero que está obligada a constituirlo y, por supuesto, aprovecharlo. Es este ese horizonte que, entendemos, se configura para nuestro ser y verdad.

Luis Alberto Fallas López
Escuela de Filosofía
Universidad de Costa Rica